

A Centralidade Cristológica do “Eschaton” nos Escritos de Hans Urs von Balthasar*

1. O tema

O que é a história humana? Qual o seu sentido?

Foi esta a pergunta que sempre nos inquietou, e nunca lhe conseguimos responder à margem do Absoluto. Sempre notáramos que a razão humana, ao fechar-se em si, cai numa visão subjectiva da vida que é sempre redutora do seu significado profundo.

Na reflexão teológica, essa foi sempre a nossa inquietação. Quando pensávamos já em escolher o tema da tese, surgiu a hipótese de analisar o sentido da história num teólogo contemporâneo — Hans Urs von Balthasar.

Ao estudar o seu primeiro ensaio de teologia da história, procurámos, antes de mais, tentar perceber os princípios que alicerçam a sua construção teológica onde se sente uma certa reacção a teologias mais antropocêntricas.

O encontro com a teologia balthasariana, e, depois, com o próprio teólogo suíço, fez-nos compreender que à apresentação dos mistérios da fé não são indiferentes os pressupostos filosóficos que os interpretam. São estes que não permitem, por vezes, um

* Este título é o mesmo da tese de doutoramento da autora. O texto que se segue introduziu a sua defesa pública.

acordo em questões disputadas. Na questão “relação natureza-graça”, dizia von Balthasar que o que o afastava de Karl Rahner era a interpretação dos transcendentais, mais de acordo com a filosofia moderna em Karl Rahner, mais na linha de S. Tomás em von Balthasar. O antropocentrismo de teólogos que, como Karl Rahner, tentaram dialogar com a filosofia moderna, parecia a von Balthasar tão ultrapassado como a própria validade filosófica desse antropocentrismo que tem vindo a mostrar a sua fragilidade até à actual decadência das ideologias que dele nasceram.

O ponto de partida do teólogo – considera von Balthasar – é Deus que se revela, e é a objectividade da revelação que o teólogo deve procurar, e recuperar, a partir dela, o próprio saber filosófico necessário à expressão da verdade da revelação.

A razão exprime a verdade da revelação quando, iluminada pelo dom da fé que lhe faz sentir a beleza do mistério divino, experimenta o bem que ele encerra para a realização da vida.

O tríptico balthasariano *Herrlichkeit- Theodramatik - Theologik* obedece a este esquema. A estética é a primeira parte do tríptico, mostrando a percepção do fenómeno da revelação divina na glória que se manifesta no mundo. Glória é a expressão bíblica com o significado de peso, de fazer experimentar, que traduz a beleza do amor divino a envolver a história. De facto, é a beleza do amor a primeira atracção vital. Muitas vezes cita o teólogo suíço a beleza da solicitude das mães junto dos seus bebés como o primeiro elemento que chama à vida, como a aparição do amor vivificante que se deixa contemplar e experimentar no bem que encerra. E, no dia em que, pela primeira vez, o filho sorri à mãe, exprime o primeiro reconhecimento pelos cuidados de que é alvo. É o encontro, o diálogo incipiente a construir um bem comum: a vida cujo sentido irá finalmente surgir. Sem a beleza solícita, o bem não seria atractivo, e a vida só poderia ter um sentido teórico nunca saboreado.

A revelação divina surge também como um acto solícito de Deus pela criatura, e essa solicitude é uma relação dinâmica de beleza, de bem e de verdade. Quando Deus se faz sentir (estética), a beleza do seu acto patenteia a verdade do seu ser e deixa-se aperceber como tal, porque fazer-se sentir é sempre dar luz sobre o fundo do seu ser àquele que contempla a forma do seu aparecimento.

Quando Deus se faz sentir, atrai: é o dinamismo da fé. A fé é, então, uma relação que contempla o invisível que se faz sentir e que

age em acto de resposta e de gratidão pela beleza do amor recebido. Toda a acção grata pela beleza do amor que se experimenta é boa. A própria beleza do amor libertou-a da sua fragilidade e convidou-a a entregar-se numa relação fiel, perene, verdadeira, numa relação que participa da verdade do absoluto e que descobre o sentido da vida e da história humana.

É no tríptico balthasariano que se desenvolve o tema escolhido: o sentido da história humana. Teremos, porém, de explicar o porquê do título que demos a este trabalho.

2. Centralidade cristológica do *eschaton*

Possivelmente causará estranheza o uso da expressão grega *eschaton*. Ela é, no entanto, fundamental. *Eschaton* significa definitivo, absoluto, e Deus é o *eschaton*. Poderíamos dizer, então: centrou-se em Cristo a revelação de Deus Trino, a revelação de todo o mistério de amor salvífico que Deus é para a história.

A escolha do vocábulo *eschaton* tem, todavia, uma finalidade que passamos a explicar. Quando a tradição judaico - cristã fala da realização do homem e da história aponta para Deus como causa, fim e graça dessa realização. Deus é o definitivo do homem e da história. Deus é o *eschaton*. Louvá-Lo e servi-Lo é a finalidade do judeu piedoso; participar da vida divina por graça redentora de Cristo é a meta da vida cristã.

A filosofia grega e a tradição apócrifa vétero - testamentária refere-se, antes, aos *eschata*, aos fins do homem, fins que têm uma relação filosófico-moral com a vida histórica, mas que se referem fundamentalmente à vida depois da morte. Os *eschata* (*novissimi*) são os fins últimos do homem, o prémio ou o castigo merecidos em lugares bem determinados, como refere o livro apócrifo de Henoch, ou num ciclo de reencarnações catárticas, como nos apresenta Platão no Livro X da *República*, inserido numa tradição filosófico-moral cujas raízes mergulham para além do pitagorismo em teorias de origem oriental que florescem no jnismo e no budismo, este com tão larga expansão no oriente, até aos nossos dias.

A escatologia desenvolve-se como o estudo dos *eschata* - uma espécie de física da eternidade - quando, segundo a tradição bíblico-patristica, a escatologia é a verdade fundamental da história, porque se refere ao *eschaton*, a Deus - Senhor absoluto e definitivo da vida e da história.

Nada tem a ver, então, a escatologia com o que acontece ao homem depois da morte?

A nossa tarefa é mostrar que Cristo, no seu mistério pascal, introduziu na história a vida definitiva, e que a fé n'Ele é já participação no bem da vida divina, porque é acolhimento do *eschaton*, do Deus Trino, que Ele revela porque O faz sentir no amor com que realiza o bem – a salvação dos homens – até assumir sobre si, na cruz, o próprio pecado humano, para tornar a humanidade livre de amar Deus e participar na construção da história com sentido definitivo, porque inundada da própria plenitude de amor que Deus é e difunde atractivamente para a comunhão eterna.

No mistério de Cristo, o sentido da história define-se e realiza-se. Mas o *eschaton* nem se impõe nem absorve em si a história. Propõe-se em diálogo e em entrega num jogo de liberdades no qual a liberdade infinita divina “desce” à finita e convida-a à participação.

O *eschaton* centrado em Cristo descobre-se e acolhe-se numa relação analógica, isto é, numa relação entre realidades dissemelhantes que aceitam uma igualdade de relação numa desigualdade de essência. Igualdade de relação: Deus e o homem relacionam-se em liberdade, em amor; mas desigualdade de essências, porque a liberdade divina é infinita e eterna, sempre fiel no amor, e a liberdade humana é finita. Só quando acolhe a plenitude do amor divino partilha da liberdade infinita de amar, e estabelece com Deus uma aliança eterna. Essa une a eternidade e o tempo na realidade da comunhão eterna que Deus é e concede por graça redentora à criatura no Filho eterno encarnado por amor.

Explicado o título, refiramos as etapas do trabalho.

3. As duas partes do trabalho

Este trabalho articula-se em duas partes que se movem em torno do eixo – mistério pascal.

A primeira parte – o horizonte escatológico – trata do espaço da manifestação da glória de Deus: em primeiro lugar, na objectividade da revelação bíblica vétero testamentária; em segundo lugar, no espaço da inquietação metafísica; em terceiro lugar, no espaço e no tempo da figura de Jesus Cristo que estabelece, na sua pessoa, a analogia definitiva entre o divino e o humano, e permite, desse modo, que a história concretize um real horizonte escatológico.

A segunda parte – o teodrama escatológico na história – trata da acção histórica que procura realizar-se centrada no *eschaton*

cristológico que se prolonga no teodrama eclesial até à parusia, a definir uma teologia teodramática da história.

O tríptico balthasariano preside a esta elaboração, porque o horizonte escatológico corresponde ao horizonte da verdade divina que, progressivamente, Deus faz sentir na história. Daí que, na primeira parte, procedamos, no primeiro capítulo, à análise da revelação divina ao povo de Israel: em primeiro lugar, como manifestação do Eu divino que fala e age, revelando a sua presença protectora, mas exigente com quem a ouve, verdadeiramente soberana e santa, santificadora daqueles que acolhem o seu nome e a manifestação da sua glória - daqueles que vivem da fé; em segundo lugar, como reflexo da glória divina no homem.

O homem é imagem dinâmica da glória quando reconhece e responde livremente ao amor divino. Só o Filho é, no entanto, total imagem de Deus, porque só Ele obedece ao Pai em absoluta liberdade. Só em Cristo a teologia vétero testamentária da imagem encontra campo aberto à concretização real.

O Antigo Testamento delinea, então, um terceiro aspecto da revelação divina ao povo de Israel: a tentativa de concretização da glória na graça da aliança, isto é, na eleição para viver em Deus em obediência e amor. O definitivo da aliança é, porém, uma promessa, porque os mediadores da aliança (juizes, reis, sacerdotes) não são figuras definitivas da glória e, assim, o horizonte escatológico é perceptível mas ainda não contemplado na figura escatológica da glória.

A historicidade do horizonte escatológico vetero-testamentário é, então, profético, mas não realizado.

A inquietação metafísica que analisamos no segundo capítulo abre-se também ao horizonte escatológico, porque procura a verdade fundamental da vida e encontra no amor o modo de plenitudinizar a existência. O amor domina a sabedoria e o querer prudente - dizia já o velho Hesíodo - e orienta a abertura do espírito humano para os abismos profundos da vida. Cantado na poesia e representado nas várias formas de arte, o amor abre o horizonte escatológico às interpretações da vida desde a forma mítico-religiosa de interpretação da existência (que é uma mediação na revelação da glória divina ao homem e na resposta do homem ao sentido da vida) até à reflexão elaborada do pensamento que procura a *archê* que subsiste na mudança, o sumo bem ou a causa primeira que dá consistência aos entes perecíveis no absoluto que lhes dá sentido.

A historicidade do horizonte escatológico, na inquietação metafísica, é sapiencial, mas não realizada.

O horizonte escatológico vamos vê-lo, no terceiro capítulo, a realizar-se analogicamente na história, na figura que cabalmente revela e actualiza o seu conteúdo: a figura da glória que, porque une, na sua pessoa, a natureza divina e a humana, se torna medida de toda a distância entre Deus e o homem. Na cruz, o horizonte escatológico revela-se no acto reconciliador de Cristo, “tudo está consumado” (Lc 19,30), revela-se na ressurreição do primogénito como acontecimento escatológico a tornar-se central à história, a atraí-la à comunhão trinitária e a enviá-la a construir-se na liberdade do amor.

Figura da glória de Deus no mundo, Cristo estabelece a relação eternidade – tempo na sua pessoa concreta e histórica, e oferece à natureza humana histórica o princípio de uma unidade transcendente. A sua ressurreição deu um fundamento eterno à vida temporal. Mas não há ressurreição sem cruz. Ela é a universalidade do amor que abraça cada fragmento da história.

A historicidade do horizonte escatológico centra-se na figura de Cristo, figura configurante num jogo de liberdades.

A segunda parte desenvolve o jogo das liberdades.

No quarto capítulo apresenta-se Cristo na sua missão salvífica, missão na qual a Trindade divina se empenha. Ele é o proto actor que introduz na história o definitivo da acção trinitária unificante e comunal – o teodramático horizonte escatológico. Introduz-lo na sua infinita liberdade de amar até às últimas consequências: a morte de cruz provocada pela recusa de amor gerada pelo pecado histórico; mas introduz-la também pelo dom da sua liberdade de amar a quem crê e se deixa assumir nos dinamismos da eternidade, isto é, da fidelidade perene ao amor.

O fundamento escatológico da universalidade da redenção concentra-se em Cristo que, ao amar livre e gratuitamente, “administra” a plenitude divina, abrindo aos homens um espaço divino na natureza humana, ao assumi-la relacionalmente.

Um espaço divino é aquele onde a liberdade se afirma eternamente em amor absoluto aberto e abrangente a provocar a resposta livre da história.

É a relação em verdadeira liberdade o que constitui as pessoas. A oração de Jesus é a epifania da relação íntima do Filho eterno que acolhe do Pai a liberdade de lhe responder totalmente num convite à comunhão da própria humanidade com Deus. Cristo dá tempo

ao Pai como lugar originário onde o Pai tem tempo para o mundo. Esta abertura de Deus no tempo é a graça: acesso a Deus dado pelo próprio Deus.

Mas a graça não é uma reconciliação extrínseca da humanidade com Deus; é uma inclusão da humanidade em Cristo, uma comunhão de vida participada na glória do Filho, glória que se revela definitivamente na cruz, na morte de Cristo "por nós", na morte redentora. Implícita em toda a missão histórica de Jesus, a morte de Cristo "por nós" assume o pecado humano, o destino dos pecadores, a morte no fogo do amor divino, e purifica-o no baptismo do Espírito que perdoa e concede a liberdade da comunhão e da paz de Deus.

A liberdade infinita de salvar do Crucificado concretiza o espaço cénico onde é possível a acção comunal Deus-homem, a acção eucarística na qual a humanidade toma parte no seu "por nós" a libertar todo o criado das cadeias do pecado e da morte.

É o teodrama eclesial que se desenvolve no capítulo V: é a participação no bem comum da salvação pelo exercício da missão pessoal do crente, do que vive em *communio*, isto é, inserido em Cristo e por Cristo na comunidade trinitária, por outras palavras, no ser uns para os outros e uns pelos outros. É a *communio sanctorum*, uma comunidade que não se confina ao espaço da Igreja visível, mas que chega tão longe quanto se estendem os méritos de Cristo. É a vida em ressurreição, pois a fé é ressurreição participada, é plenitude na história já vivificada pela plenitude.

A objectividade da realidade eclesial em toda a sua pureza exprime-se na figura imaculada de Maria. A Igreja marial é figura pura facilmente compreensível que, em Cristo e em analogia com Ele, abre em si para os outros um espaço de liberdade.

A liberdade finita de Maria, que se entrega totalmente à acção infinitamente livre do amor divino, marca o sentido nupcial do ser da Igreja, é tipo da Igreja: sem pecado, torna-se solidária de todos os homens, porque só o pecado isola; virgem, é espaço de fecundidade à dimensão do absoluto amor divino - do *eschaton*; entre o tempo e a eternidade, é templo santo do Espírito que liberta do pecado e da morte e conduz eternamente ao Pai; Mãe da vida divina, é célula primeira da assembleia crente e figura da sua realização na parusia.

A Igreja, comunhão de santos, realiza o teodramático horizonte escatológico na plenitude já presente no fogo do amor divino que Cristo trouxe á terra no baptismo do Espírito e no purificar a

peregrinação histórica até à parusia. E realiza-o no presente cheio de plenitude, que é o sentido inclusivo da cruz de Cristo: “Fazei isto em memória de mim”. A Eucaristia inclui a Igreja no acontecimento da cruz, porque aqueles por quem Cristo morreu são transferidos, no seu ser, para outra dimensão.

A aliança eternidade – tempo subsiste na celebração eucarística na qual a Igreja participa intimamente na entrega de Cristo ao Pai. É o céu já presente em dinamismo de glória a abraçar toda a realidade, é o devir histórico a amadurecer para o céu em missão comunal.

O teodrama eclesial é escatológico, não tanto porque caminha para um futuro definitivo, mas porque o *eschaton* trinitário actua na especificidade salvífica que Cristo introduz na Igreja e no mundo, no mistério cristocêntrico da plenitude.

Falar de escatologia intermédia deve ser, nesta perspectiva, falar do sentido escatológico da Igreja peregrina. Assim procede a *Lumen Gentium*, e esse foi o esforço de Hans Urs von Balthasar de reconduzir a escatologia ao seu significado de sentido radical da história, esforço nem sempre bem compreendido.

No capítulo VI tentaremos apresentar os elementos balthasarianos de uma teologia cristológica da história, mostrar a sua actualidade e esboçar uma teologia teodramática que dela decorra.

A história cristã é uma dura batalha, porque nem sempre o amor de Deus é aceite pela liberdade finita da criatura. Só a cruz de Cristo integra as situações fragmentárias da humanidade no amor que é Teo-logia, participação no amor eterno e graça de resposta plena ao tempo, transcendendo-o e integrando-o.

É o amor que percorre interiormente a história. Cristo é a figura concreta do amor. Logo, Cristo é a norma da história, a sua lógica interna, a sua teo-lógica. Daí que quem não é por Cristo é contra Cristo. Trata-se de uma escolha absoluta que implica perder a vida por Ele. A decisão por Cristo é central e pertinente frente ao pós-cristianismo da nossa época entretido com as ideologias que o idealismo lhe forneceu.

Com o fim dessas ideologias haverá um retorno a Jesus? A confissão cristológica, que exige a fé até ao martírio, será ainda possível?

O teodrama é uma acção conjunta Deus – homem que não é teórica nem abstrata; é prática e concreta. O teodrama relaciona a natureza divina e a humana num jogo de liberdades centrado na cruz.

O mundo foge à cruz, e só a santidade a acolhe como resposta de todos os tempos ao *eschaton* cristológico. A santidade é o sinal histórico do fazer novas todas as coisas, é o desejo ardente da história do seu sentido definitivo, é o pedido humilde: “Vem, Senhor Jesus”.

MARIA MANUELA C. D. DE CARVALHO